

gui en consideració la materialitat de les desigualtats, entenent per això la seva inscripció en contextos productius i reproductius que vagin més enllà de la ideologia i dels seus paranys.

A tall de resum final, es tracta d'una lectura ben articulada que dona l'oportunitat d'endinsar-se en els debats feministes contemporanis, en aquest cas des d'una

perspectiva on la dimensió social i material és ben present. Sobretot perquè palesa un dels gestos fonamentals del pensament: mostrar les paradoxes i les contradiccions que estructuren un món, especialment un món poblat de realitats sexuades que tenen una història i unes mutabilitats que remetent a diversos vectors simbòlics.

Andrés Armengol Sans

Universitat Autònoma de Barcelona

<https://doi.org/10.5565/rev/enraonar.1213>



MARTÍ-JUFRESA, Felip (2016)

Vigir i badar: Ontologia de la dominació i anarquisme metafísic

Catarroja-Figueres-Perpinyà: Afers, 222 p.

ISBN 978-84-16260-18-8

Cal aplaudir la gosadia de qui, com Felip Martí-Jufresa, s'engatja en l'ardua tasca de pensar, amb una llengua vigorosa i desacomplexada, «enginyosa» i tot (p. 220), sobre la complexitat subjacent als models, aparentment simples, a què es va ajustant arreu la manera de viure de tot-hom. D'entrada, ja el títol mateix sintetitza molt bé el fil que ha de permetre, fins al fons del baluard ideològic constituït, entrar-hi i sortir-ne. L'intransitiu *vigir* adverteix del caràcter impersonal, és a dir suprapersonal i interpersonal, del que val com a espai de concentració i de control per a tot el personal (tota persona) que, tant sí com no, és actiu, això és, mentre viu avui. Coordinat amb l'ambientament transitiu i intransitiu *badar*, però, fa que es bifurqui la mirada. D'una banda, cap als que baden davant el privilegi de ser en el domicili del poder vigent i de poder contribuir a la seva vigència estant-s'hi embadalits i escarxofats. D'altra banda, cap a algú que vetlla per desvetllar de la nyonya i la nyerra que hi ronquen. Vigir contra el vigent, doncs,

badar badadures als «ulls clucs de bat a bat» (Kubrick).

Donar la volta al que es reclou, i reclou, en la certesa de l'excel·lència del seu bastió, de la indestructibilitat de la seva estructura, del que se n'ha dit precisament el «dispositiu» (*Ge-stell*), és la revolta per excel·lència. Com a tal, el primer a qüestionar-ne és el fonament, la seva raó suficient. Per això aquest assaig revolt tracta d'extreure'n d'entrada aquells materials que, reutilitzats, puguin servir per construir un camp no pas clos, ans obert, «badat», en què es mostri desembrollada l'experiència metafísica de la modernitat. El primer aspecte que cal assenyalar-ne és que per força un intent com aquest ha de ser el revers d'allò que s'ha convertit en la marca distintiva del «vigent»: el sistema. Atès, però, que el model sistemàtic no para d'exhibir més i més fractures i esquerdes, cosa que ja ningú no desmenteix, la presentació del seu revers només pot ser *a-sistemàtica*. És en aquest sentit que el text es munta en dues grans seqüències que apleguen fragments llançats

contra els pilars del vigent. Al rerefons s'hi perfila, i cal remarcar-ho, la problemàtica i ensembles brillant reflexió sobre els pòsits i els supòsits de la música contemporània publicada amb el títol de *Música desconcertada* (Lleonard Muntaner, Palma 2012), una obra que desborda el marc especialitzat de la musicologia i que obre camins que *Vigir i badar* continuarà ampliant i fressant. No és pas perquè sí que la nota o l'anotació que clou aquesta obra (p. 222) projecta una llum crepuscular, feta de melancòlica serenitat, sobre l'experiència de la música. Com per a Nietzsche, també la música proporciona un model de composició organitzada en sèries i en seccions fetes de contrapunts, variacions i repeses, de manera que en el *des-concert* aparent hi ressona el concert de fons.

La primera seqüència enceta una progressió en tres etapes o «temptatives», des dels postulats bàsics d'una teoria antiidealista fins als termes cabdals d'una «metafísica anarquista». Orientada per la idea de forjar un entramat conceptual que emancipi l'acció humana, la vida de tots els éssers humans, de les corretges que, en forma de creences, hàbits i tradicions, l'han embridada cada vegada a les regnes dels conductors de torn, la seqüència s'esforça a desfer el feix que esclafa la llibertat i la consciència i a desmuntar, o com abelleix de dir ara «desconstruir», el jou que enjoca el planeta. L'un i l'altre, jou i feix, s'han convertit en les formes més vistoses del que es vol fer passar per la seguretat de la casa comuna: la Dominació. Per això la primera temptativa comença establint els conceptes fonamentals, les «nocions bàsiques» de la «teoria condensada de la dominació»: *matèria, transcendental, món, dominació, cosa*.

Dominació és «l'imperar de qualsevol transcendental, l'estar en vigor de qualsevol dispositiu que expliqui el comportament precís de qualsevol entitat material possible» (p. 15). Al seu torn, *transcendental* és «qualsevol dispo-

sitiu, norma, llei, regla, imperatiu o costum possibles [...] que *expliqui* o *doni raó* de l'adopció de tal o tal altra actitud o comportament possible per part de qualsevol entitat possible» (p. 14). Això remet a l'inici del pensament occidental: «que hi ha ens, *res*, i no pas no-ens, *no-res*», però ara formulat «materialísticament»: «hi ha coses i no *només* el buit (o el ple)».

Es tracta de començar fixant-se no tant en el fet que *és*, que *hi ha* en contrast amb la possibilitat que hauria pogut no ser el cas absolutament, en què hauria pogut no haver-hi *res*, ni buit, ni matèria, ni *res* de *res* [...], sinó en la consideració que hi ha quelcom, que hi ha certament buit però també *matèria*, sigui quina sigui i sigui com sigui, però hi ha matèria i no només buit. (p. 13)

Aquests postulats, però, deixant de banda que comporten problemes enormes i segurament insuperables, i és per això que no han parat de replantejar-se (només per llambregar-ne un d'immediat: si hi ha buit de matèria, també hi deu haver matèria de buit, llavors, i potser abans d'entrar en un col·lapse conceptual com ara «matèria-i-buit-de-matèria» (p. 13), en quina relació estan matèria i buit?; no hi llambreja aquí l'enunciat de Parmènides?; ¿no hi beslluma aquí la tenebra cosmològica que, darrere de la matèria visible, s'hi amaguen la matèria i l'energia obscures, que hi ha la *matèria* que *té forma* i una matèria sense forma, una forma immaterial?; no hi roda aquí la dualitat primordial de *dýnamis* i *energeia*?), aquests postulats, doncs, tenen el mèrit de reivindicar la preeminència del «principi Esperança» (Bloch), és a dir, de dreçar el caràcter llibertari, realíssim, del Possible enfront de l'estretor autoritària de la Dada, del que es dona de fet, en acte, l'*actualitas* del Real, les dades empíriques de la realitat efectiva. El conflicte, insoluble, entre aquests dos «transcendentals» es manifesta en la «molèstia infinita» que defineix «l'animal home»

(p. 27) i que és el que engendra en ell «la capacitat de di-stanciament respecte a l'imperar de qualsevol llei», és a dir «la llibertat» (p. 28).

És d'aquí que arrenca la segona temptativa, «Malestar i emancipació metafísica». Al seu centre s'hi acumula la diversitat de maneres d'experimentar la finitud existencial, destacant-s'hi Leopardi («El malestar metafísic és el neguit que sent la llibertat, l'infinit en nosaltres», p. 32) i Baudelaire («Aquesta mandra metafísica [...] és el sentiment d'una transcendència, d'una inadequació, el sentiment que no som només el que som», p. 35). Tot plegat constituït com a «subjecte», en tant que «lloc», o, com s'ha dit, «clariana», on es fa present i es desplega «la llibertat». La imbricació de subjecte i llibertat és el que dona peu a la tercera temptativa, «Política i metafísica anarquista». Amb el suport dels intents de Jacques Rancière i d'Agustín García Calvo, es desplega ara la part més compromesa de la primera seqüència.

La distinció de Rancière entre *política* i *policia* serveix per marcar distància davant el conjunt de problemes teoricopràctics que s'apleguen sota la denominació de *política*. Aquesta és definida com «la capacitat de contestació» «universal» de la Dominació. Ara, «llibertat és el nom més comú d'aquesta capacitat, i crítica, un dels noms més comuns en què consisteix aquesta contestació». Segons com s'exerceixi aquesta capacitat, el subjecte (metafísicoteòric) polític esdevé un objecte o un instrument (pràctic) d'un determinat ordre «polític», d'una «policia», «fa de policia» (p. 51). És quan no s'aconsegueix establir la diferència entre un mateix «com a objecte» i un mateix «com a subjecte» (p. 57). En definitiva, com s'havia dit sempre, quan s'anul·la la capacitat de resposta, quan es perd la percepció de la responsabilitat d'ésser no pas tot sol, sinó amb altri, el *Mit-sein*. És així que a la forma que pren sempre la Dominació, la vigència d'uns principis i d'uns

fonaments sagrats, la jerarquia, la temptativa hi ha de contraposar la potència d'un principi, d'un «fonament negatiu», una anarquia.

Fonamentar la política en la capacitat de saber-se altre que allò que s'és, és retirar a la política qualsevol fonament que no sigui el buit que defineix la llibertat, en d'altres termes, és retirar la possibilitat a qualsevol mena de *jer-arquia* de la política i afirmar la seva irreductible *an-arquia*. (p. 72)

Però amb això irromp el debat sobre com se sosté en la pràctica, sempre limitada i delimitada per situacions i condicions particulars, un ideari tan general, tal com es veu en la continuació:

La política es fonamenta en la negativitat en la qual consisteix la llibertat i aquesta llibertat és el regal incalculat i inesperat que ens porta el coneixement del llenguatge, la capacitat d'enraonar, el saber enraonar. Sense llenguatge no hi ha llibertat practicable, i per tant no hi ha política possible. (p. 72)

Cert, però posat en aquests termes tan generals és com dir que sense respiració no hi ha vida. Per viure no cal saber d'entrada com es respira, cal primer respirar. Ningú no parla un llenguatge, sinó que tothom parla una llengua, i alguns més d'una. L'esperanto, esdevingué una llengua, hauria entrat en la dinàmica de tota llengua: variar i potser desaparèixer i tot, com el dàlmata.

La segona seqüència, modèlicament adaptada a una estructura musical, s'obre amb un extens recull de reflexions sobre els «elements de metafísica anarquista», *subjecte, llibertat, bondat, unitat, matèria*, que amplien els punts de meditació de la primera seqüència. Al tradicional tractament seriós i greu d'aquests temes, deutor del pes i de la importància que tenen en tant que principis jerarquitzatius, el pensament anarquitzatiu hi replica amb el to característic dels scherzos, sovint fent broma i amb un estil desenfar-

fegat de tota solemnitat, com es veu clarament amb la inserció d'un interludi entre les dues sèries que fa escarni grotesc tant de «l'idealisme natural» com de «la idiosincrasia essencial». Això provoca que la primera sèrie, la seva estofa pròpiament teòrica, pugui transitar cap a observacions i comentaris concrets d'obres en què es fa palès el nervi litigiós dels principis de metafísica anarquista.

Des del cinema fins a l'arquitectura, passant per la pintura, la música i la narrativa, com també les ciències de la natura i de l'home (història, psicoanàlisi), la «teoria de la teoria» troba un camp vastíssim on afloren els símptomes de l'emancipació del subjecte. La paradoxa, però, és que aquesta emancipació no es pot dur a la pràctica en rigor. «Teoria és el nom de tot allò que emancipa. Pràctica és el nom de tot allò que ens identifica al que fem/al que som, és el nom del que produeix alienació. Teoria i emancipació s'indexen l'una a l'altra. Pràctica i alienació s'indexen també l'una a l'altra» (p. 134). De fet, aquest problema, aquesta paradoxa, no és sinó un corollari del que la primera secció ha remarcat sobre els dos tipus de llibertat, la positiva i la negativa (p. 105), o sobre els dos tipus de bondat, «la bondat de la dominació i la bondat de l'anarquia» (p. 133). «La llibertat que manego és bàsicament negativa [...] La llibertat positiva [...] intenta definir un àmbit de determinació irreductible a altres àmbits de determinació», «la diferència clau aquí és la de la possibilitat [llibertat negativa] o no [llibertat positiva] de distància» (p. 105). La possibilitat/impossibilitat del subjecte, la seva llibertat, és la distància el que la manté indemne de tota dominació. Perquè, passant del nivell «formal» de la metafísica, la subjectivitat, al nivell «material» de com aquesta es manifesta cada vegada i per un indret determinat en tant que subjecte, aquesta distància, inesgotable i infinita perquè és inherent a la finitud del subjecte efectiu, el salvaguarda,

concretament, de tota ingerència provenint no tan sols de tot agent «extern», sinó també del propi subjecte i tot. En aquesta distància essencial, en aquesta «clariana», es manté oferta al subjecte la condició que les dues modalitats de llibertat es fusionin en una figura superior, més rica «per fer-ne cant» (Hölderlin): l'amor.

L'excurs que tanca la segona seqüència desplega aquest afecte com la culminació efectiva, pràctica, del subjecte. Amb l'amor, considerat en el marc de la metafísica anarquista, el subjecte es lliura a si mateix sostraint-se a si mateix: el subjecte de l'amor és també l'amor del subjecte. Només des d'aquest supòsit és «l'amor del lliure», un lliurar-se a l'altre retinent-se de no abassegar ni dominar l'altre, deixant que l'altre es pugui lliurar sense renunciar a la seva llibertat.

No és precisament amor de l'altre pel que és, sinó per aquella negativitat buida que pressuposo en ell i que em permet concebre'l com a essent sempre potencialment en excés respecte al que és, de tal manera que puc continuar estimant-lo sigui com sigui i apel·lant, cridant amb aquest amor a l'autoestima de la seva llibertat i al reconeixement en l'altre de la llibertat universal de l'altre. (p. 188)

Per omplir mínimament el volum pendent de les qüestions plantejades, *Vigir i badar* es completa amb diversos «Fragments sense adreça». S'hi arrodoneixen, esclatant-hi, nocions insolublement conflictives com ara «Natura», que topa amb «Món» (p. 210), «Temps» i «Canvi» (p. 211), «solitud» i «finitud» (p. 212-213), indissolublement lligades a llurs «oposats harmònics» (Hölderlin), tàctics. Gens taciturn, Felip Martí-Jufresa profereix un crit d'alarma, justificadament profús, davant la difusió de tendències criptofeixistes, àdhuc on menys se sospitaria d'haver-n'hi (p. 216). Ens hi farem el sord?

En una època en què més que mai estan, *grosso modo*, a l'abast de tothom les

possibilitats d'alliberament de tantes formes de Dominació (d'esclavització, d'alienació, de reïficació, de submissió, de persuasió, de dissuasió), passa també que aquestes formes s'han refinat i s'han perfeccionat fins a extrems inimaginables. Per això és importantíssim i extremament necessari que es revifi la polèmica sobre les qüestions fonamentals, que sorgeixin obres, com ara *Vigir i badar*, que maldin i s'esdernegin a desparxitzar les raons i les idees sobre les quals i en virtut de les quals cadascú es troba avui en la manera de viure la «seva» vida, tant se val «la latitud» en què es trobi (Baudelaire). Les dificultats són colossals

i els esforços per vèncer-les han de ser titànics, però les marrades sovint són més avinents i convenients que les dreceres. També l'opció d'estimar «les nuages... les nuages qui passent... là-bas... là-bas... les merveilleux nuages» no para de temptar l'alcio llibertari que hi ha en cada subjecte polític, i àdhuc es debat en cada agent policíac. Potser la qüestió de fons, la insuperable, perquè precedeix i anticipa totes les altres, no és «com és que en general hi ha alguna cosa i no pas no-res?», sinó, havent estat dit i dictat arreu el concepte occidental d'home, «com és que els homes, en general, es desdiiuen d'ells mateixos?».

Manuel Carbonell

Escola Oficial d'Idiomes de Barcelona

<https://doi.org/10.5565/rev/enraonar.1189>



LARA, Francisco y CAMPOS, Olga (2015)

Sufre, luego importa: Reflexiones éticas sobre los animales

Madrid: Plaza y Valdez. Col. Dilemata, 136 p.

ISBN 978-84-16032-66-2

Una propuesta de consenso entrecruzado animalista: Razones, gradualismo y prudencia

En los días en que redacto esta recensión, se acaba de publicar en *Nature* el resultado de una investigación experimental sobre grandes simios que muestra cómo los requisitos exigidos por la teoría de la mente (TM) para considerar que una conducta es inteligente son satisfactoriamente cumplidos por chimpancés, bonobos o gorilas. Estos son capaces de presuponer y predecir estados mentales e intenciones de otros individuos sin que medie una comunicación directa verbal. Dicha investigación, que de paso supone un refuerzo a las tesis de la TM, confirman aún más los presupuestos ontológi-

cos (científicos) sobre los que se sustenta parte del trabajo de Francisco Lara y Olga Campos: hay animales que no solo son sensibles al dolor o al placer, sino también autoconscientes, más allá de los animales humanos. Los individuos de estas especies son capaces de tener estados mentales, intenciones, conciencia de la propia identidad personal, expectativas, proyectos e incluso sentido de la finitud.

En este magnífico trabajo, Lara y Campos sostienen y fundamentan racional y empíricamente (a través de las numerosas citas de trabajos científicos sobre las cuestiones tratadas) varios argumentos que concluyen en una más que razonable, en el sentido de Rawls, justificación de la necesidad de incluir los derechos morales y jurídicos de los animales no